Francesca Summa- 6 Lug 2022

Tracce del culto di Demetra a Manduria:

Testimonianze epigrafiche e culturali

Tracce del culto di Demetra a Manduria:

Testimonianze epigrafiche e culturali

Francesca Summa

Introduzione

Demetra, figlia di Crono e di Rea, si unì al fratello Zeus e dalla loro unione nacque Persefone. Zeus, senza consultare Demetra, promise la figlia a Ade e, mentre la giovane coglieva i fiori nella pianura di Nisa, all'improvviso la terra si aprì sotto i suoi piedi e Ade la portò via con sé. Così Demetra si mise alla ricerca della figlia e, una volta appreso dal Sole che Persefone era stata portata via da Ade, lasciò l'Olimpo preferendo vivere sulla terra, tra gli uomini. Tuttavia, la collera di Demetra produsse come conseguenza aridità e siccità, e la terra cominciò a non produrre più frutti. Zeus allora ordinò ad Hermes di scendere negli inferi e convincere Ade a riportare Persefone dalla madre. Il re dell'Oltretomba acconsentì, ma prima di lasciarla andare le fece mangiare una melagrana, gesto che obbligò Persefone a trascorrere un terzo dell'anno al fianco di Ade e il resto del tempo con la madre, periodo in cui la terra fiorisce ed è fruttuosa[1]. È in questa versione che il mito ci è stato tramandato nell'Inno omerico a Demetra e già gli antichi lo collegavano all'origine dei cicli della natura, delle stagioni e dei raccolti.

Figura 1. *Pinax* con Ade e Persefone in trono, V sec. a.C., Locri (da: https://www.famedisud.it/ade-e-persefone-i-misteriosi-signori-dellaldila-in-mostra-a-reggio-calabria/)

[1] Ferrari 2019, p. 223

Il territorio messapico ha assorbito numerosi culti derivanti dal mondo greco e magnogreco, in particolar modo quelli legati ai buoni auspici per la prosperità e la fertilità dei campi e del bestiame. In questo quadro, numerosi sono gli esempi di forme del culto di Demetra, divinità agricola e con forti valenze ctonie (Fig. 2).

Il presente contributo espone i più noti centri messapici interessati dal culto demetriaco, la cui identificazione è confermata da iscrizioni e raffigurazioni della dea accompagnata dai suoi più celebri attributi. L'obiettivo è proporre di allargare l'esemplarità di tale fenomeno in Messapia anche comprendendo il centro di Manduria, di cui vengono presentate alcune testimonianze epigrafiche opportunamente commentate e sottoposte a confronti, attinte dai più recenti *corpora* redatti di iscrizioni messapiche, affrontando l'analisi filologica di una lingua ancora non conosciuta pienamente e in fase di studio. In mancanza di strutture archeologiche individuate per l'espletamento del culto, si conclude aprendo una finestra sul mondo odierno, e sulle modalità in cui tali forme cultuali siano radicate in tradizioni culturali ancora esistenti o, per lo meno, vive fino alla scorsa generazione, in un'ottica secondo cui il passato, seppur lontano, non passa mai.

Figura 2. Rilievo raffigurante Demetra (da: https://quotidianodibari.it/a-oria-i-segreti-di-eleusi/)

1. *Il culto di Demetra in Messapia*

Nella Messapia, la «terra fra i due mari» che corrisponde alla penisola salentina con limite settentrionale nell'asse Taranto-Brindisi, è possibile riconoscere un vero e proprio "sistema di culti" complesso e articolato, nettamente distinguibile rispetto agli altri territori indigeni dell'Italia meridionale, sin dall'Età del Ferro (IX-VII secolo a.C.): le prime manifestazioni del sacro compaiono nei nascenti villaggi di capanne collocati in posizione strategica lungo la costa o nei luoghi prominenti dell'entroterra. A questo orizzonte cronologico sono riferibili i luoghi di culto di

Leuca, Castro, Rocavecchia e Vaste, che segnano il paesaggio di questi centri, sebbene raramente assumano i caratteri monumentali tipici delle vicine realtà greche. Tali contesti cultuali si ritrovano all'interno degli abitati, nelle loro vicinanze, in punti nodali del territorio, sulle coste o sui rilievi che movimentano la campagna salentina, e i rituali associativi sono principalmente volti a favorire la fertilità, con lo scopo di proteggere i raccolti e il bestiame, e di assicurare la sopravvivenza della comunità[2].

Un radicale cambiamento si verifica nel corso dell'età arcaica (VI secolo a.C.) nell'organizzazione dell'assetto insediativo: le capanne sono sostituite da case con fondazioni in pietra, alzato in mattoni crudi e copertura di tegole; esiste una rete viaria irregolare che segue le curve di livello e l'orografia movimentata del territorio; si provvede a edificare mura di grandi blocchi che spesso si sovrappongono alle precedenti fortificazioni ad aggere[3]. Le conoscenze sulla religione messapica derivano in gran parte dallo scavo, diretto da Francesco D'Andria tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, e successivamente nel 2002, del luogo di culto di Monte Papalucio ad Oria, impiantato già in età arcaica (Fig. 3).

Figura 3. Oria, Monte Papalucio. Ricostruzione del luogo di culto, ideazione F. D'Andria e realizzazione di InkLink-Firenze (fonte: https://journals.openedition.org/mefra/4236?lang=it)

[2] MASTRONUZZI 2017, pp. 2-6
[3] MASTRONUZZI 2008, p. 139

Puntualmente inserita in una riorganizzazione dello spazio insediativo, la collocazione di questo luogo di culto appare significativa: su un rilievo posto tra lo spazio urbano, necropoli e territorio agricolo, il complesso cultuale si struttura secondo un sistema di terrazze che conduce in alto ad una parete di roccia in cui si apre una grotta. I rinvenimenti archeologici relativi alle offerte di terrecotte figurate e i resti faunistici riferibili al sacrificio di suini, insieme alla determinante documentazione epigrafica, hanno permesso di riferire il culto a Demetra e Persefone. In particolare, per la frequentazione in età arcaica, risulta significativo un frammento di *hydria* che reca sulla spalla una sequenza di lettere retrograda segnata a carboncino:

]αταματαρος

Si è proposto di distinguervi due parole, di cui la seconda, ματάρος, si presenterebbe come il genitivo di μάταρ, la forma dorica di μάτηρ. Si è così ipotizzato il nome della divinità Μάταρ, corrispondente a Demetra, la madre per definizione. A confermare tali proposte, concorrerebbero le iscrizioni di età ellenistica che attestano sequenze come δαμα[e]τρα[[4].

Per tentare di ricostruire il culto demetriaco nei centri messapici, si guarda inevitabilmente al modello greco, pur coscienti che qualsiasi rituale indigeno non gli sarà mai pedissequamente fedele. Preliminare è l'atto di purificazione, a cui sembrerebbero rimandare i numerosi bacini acromi rinvenuti a Monte Papalucio; le *hydriai* erano impiegate per trasportare l'acqua verso l'animale, il quale, abbeverandosi, concedeva il proprio consenso al sacrificio. Nella fase in cui l'animale doveva essere sgozzato, erano essenziali la *machaira*, il coltello sacrificale (documentato ad Oria), lo *sphageion*, il vaso per raccogliere il sangue (ad Oria rappresentate da *skyphoi* di grande formato). Sono ipotizzabili anche atti di libagione, testimoniati da *oinochoai* e *phialai*, versata sull'altare o sul fuoco dove era stato compiuto il sacrificio, per redimersi dall'atto cruento. Dopo di ciò, doveva avvenire la cottura delle carni e il pasto rituale: presso i Greci, viene adoperata una netta distinzione fra le parti da arrostire (*splanchna*, cioè le interiora), che sarebbero state consumate da coloro che partecipavano attivamente al sacrificio, e le parti da bollire per la cerchia allargata. La pratica di questa differenziazione è attestata archeologicamente nell'esempio oritano: frammenti di spiedi e chytrai testimoniano, infatti, la prima fascia di convitati, mentre le numerose olle globulari realizzate ad impasto potrebbero esser servite per la preparazione di cibi bolliti. A differenza del modello greco in cui numerosi sono i rinvenimenti di lucerne, i rituali messapici in onore di Demetra ne facevano scarso uso, forse sostituite da fiaccole, tradizionale simbolo demetriaco[5].

Tuttavia, a Monte Papalucio, nel corso del IV-III secolo a.C., accanto al culto di Demetra sembra manifestarsi anche quello di Afrodite in una valenza ctonia. Nel mondo messapico si registrano altre attestazioni dell'associazione fra queste due divinità: numerose iscrizioni funerarie sono state interpretate, infatti, in luce dell'esistenza del sacerdozio delle due divinità, indicate dal sostantivo *tabara*, appunto «sacerdotessa». Un rilevante significato ctonio del culto è da leggere anche nel complesso cultuale del centro messapico di Vaste: nell'area di Piazza Dante sono state rinvenute tre ambienti ipogei scavati nella roccia, che di per sé richiamano il mondo sotterraneo, risalenti già all'età arcaica. Il fondo e le pareti delle due cavità minori presentano tracce di combustione, derivata dal fuoco acceso per la cottura dei pasti rituali, come confermano anche i rinvenimenti di ceramica da fuoco e i resti paleobotanici e archeozoologici. Una volta defunzionalizzati, questi

[4] MASTRONUZZI 2008, p. 144
[5] MASTRONUZZI 2008, p. 145

spazi furono riempiti con offerte, resti di sacrifici e suppellettile usata durante le cerimonie, posti non in giacitura primaria. Risulta evidente come la divinità associata a questo complesso cultuale, con forte valenza ctonia, sia riconosciuta come protettrice della fecondità dei campi, del bestiame e degli uomini. Mancano elementi sicuri per l'identificazione del culto di Demetra: la coroplastica, esplicita nel caso oritano, qui si limita al rinvenimento di una testa femminile di piccole dimensioni in calcare locale[6].

2. *Testimonianze epigrafiche del culto di Demetra a Manduria*

Il Messapico è la lingua attestata tra il VI e il II secolo a.C. nella Regio II augustea, *Apulia et Calabria*, corrispondente all'attuale Puglia, sebbene l'aggettivo si riferisca in origine solo alla Messapia[7]. L'alfabeto messapico, derivato per la maggior parte da quello laconico di Taranto, in poco tempo si affranca dal modello per assumere caratteristiche peculiari e aggiungere tipi grafematici originali. Il *corpus* delle iscrizioni messapiche, di contenuto prevalentemente onomastico, si attesta numericamente fra quelli medio-bassi dell'Italia preromana. Viene classificato come lingua "isolata", poiché la sua posizione linguistica è tutt'oggi dibattuta: pur appartenendo alla famiglia indo-europea, non presenta affinità con le altre lingue dell'Italia antica[8].

La storia degli studi sul Messapico inizia già nella metà dell'Ottocento con il Mommsen, il quale inserì le iscrizioni messapiche nel suo *Unteritalische Dialekten*. Il primo *Corpus Inscriptionum Messapicarum* (CIM), edito da C. Santoro, risale al 1978, mentre il Parlangeli pubblica tra il 1965 e il 1968 le *Nuove Iscrizioni Messapiche* 1-3 (NIM). Nel 2002, infine, esce il corpus *Monumenta Linguae Messapicae*, in due volumi, a cura di C. De Simone e S. Marchesini, preso come riferimento nel presente contributo, che ne circoscrive l'analisi unicamente alla sezione mandurina.

Le iscrizioni che si presenteranno come sostegno alla presenza di un culto demetriaco nel centro messapico di Manduria sono classificate come epigrafi funerarie, poiché rinvenute su sepolture o su elementi tombali, come la maggior parte delle epigrafi messapiche. Questo comporta che i testi presentano prevalentemente il nome della persona defunta: prenome e gentilizio nel caso di un uomo, prenome e patronimico nelle iscrizioni riferite a donne.

Il primo lavoro del Parlangeli[9], *Indogermnische Forschungen*, segnala un manoscritto autografato da Gregorio Schiavoni-Armirà (Manduria, 1733-1815), nel quale l'autore riporta la presenza di una stella scolpita sulla lapide di un sepolcro e l'iscrizione presente sulla faccia interna della lastra (probabilmente di testata), di cui fornisce l'apografo, dove si legge, da sinistra verso destra:

Ψαβα[ρα ---] [10]

Da notare, il segno a tridente con base quadrata che esprime una aspirata sorda, usato nel Messapico al posto del «θ» greco[11]. Osservando l'apografo dello Schiavoni-Armirà, i tratti curvi e la barra

---

[6] MASTRONUZZI 2017, pp. 15-17

[7] Già Erodoto nel VI secolo a.C. designava con *Iapygia* un territorio occupato da tre popoli: i Messapi (Μεσσάπιοι) nella zona meridionale a sud della linea Taranto-Brindisi, i Peuceti (Πευκέτιοι) nella parte occidentale della Puglia fino alle Murge e al fiume Ofanto, e i Dauni (Δαύνιοι) nel Gargano (EROD. *Hist*. 4.99.2-5)

[8] MARCHESINI 2015, p. 69

[9] PARLANGELI 1965, pp. 177-178

[10] MLM 1 Man; IM 11.23

[11] MARCHESINI 2020, p. 505

angolata di «α» fanno pensare al III-II secolo a.C.[12]. Il testo è riportato in sole quattro lettere, incompleto a destra, e integrabile con le due lettere mancanti per restituire la parola *Ψαβα[ρα]*, probabilmente seguita da altre lettere di un'altra parola. Rilevante è, inoltre, la menzione della "figura di una stella" che, a giudicare dal disegno sul manoscritto, rimanda alla fiaccola a quattro bracci, tipico attributo del culto di Demetra (Fig. 4).

Figura 4. Busto di Demetra con fiaccola a croce e maialino. Da Herakleia, Santuario di Demetra, IV-III secolo a.C. Conservato al Museo archeologico nazionale di Policoro (Fonte: https://www.lasiciliainrete.it/culti-miti-e-leggende-dellantica-sicilia/culti-di-origine-indigena/demetra-e-persefone-cerere-e-libera/)

L'integrazione di tale iscrizione è confermata da un'ulteriore epigrafe, probabilmente funeraria, riportata nel manoscritto di G. M. Papatodero, *Della Fortuna di Oria* (1858), in cui si legge che a Manduria nel 1797 è stata trovata e comunicata da D. Giuseppe Pacelli un'iscrizione su cui si legge, da sinistra a destra:

θαβαρα[13]

Da notare, l'alternanza all'interno dello stesso Messapico, del segno «θ» e «Ψ», che conferma il valore fonetico da attribuire al secondo quando si incontra in una iscrizione messapica, come la precedente. Si tratta di un nominativo femminile: *(qui giace) la portafiaccola*. Secondo il De Simone, l'iscrizione si data alla prima metà del IV secolo a.C.

[12] Gensini 2021, p. 518
[13] MLM 2 Man; MI 53; IM 11.21; CIM 91

Il sostantivo *tabara* permette di riflettere su una caratteristica tanto unica quanto problematica del Messapico: la restituzione della vocale /*ŏ/ resa con /*ă/. Tutte le altre lingue del gruppo occidentale, comprese la lingua greca e le altre lingue dell'Italia antica, conservano infatti la vocale originaria[14]. Nel caso specifico, quindi, *to-bhoros (cfr. il greco φορός), dalla radice indoeuropea *bʰer- «portare» (cfr. il latino *fero*) produce il messapico tabara, «colei che porta (le offerte)», genericamente «sacerdotessa», per lo più associato a *damatra* o ad un aggettivo che ne fa le veci[15].

Un'ulteriore epigrafe (IM 11.16) da una tomba lunga 2,10 m, larga 1,15 m a nord e 1,33 m a sud, alta 1 m, ad una profondità di 20 cm dal piano di calpestio, orientata in direzione nord-sud. L'epigrafe è dipinta in rosso sul lastrone centrale di copertura, lungo 1,15 m, largo 0,90 m, consta di due righe:

ιθαμαλτιε

μαεπιλαγγι

Sotto le lettere, è dipinta anche la fiaccola demetriaca a quattro bracci (l'asse è lungo 35 cm, ciascuno dei raggi 10 cm). L'altezza delle lettere è mediamente di 6 cm, ad eccezione del θ che è di 4 cm. Le caratteristiche paleografiche inducono a datare l'iscrizione al III secolo a.C. nel tentativo di una proposta di trascrizione, si consideri che επιλαγγι ricorre in IM 12.16 come parola a sé, seppur con gutturale non geminata, mentre per il resto del testo è dibattuto se ιθαμαλτιεμα sia un unico nome, oppure divisibile in ιθα μαλτιεμα. In ogni modo, si tratta di sostantivi in caso dativo, uscenti in -a, -as. Επιλαγγι sembrerebbe derivare dalla radice indoeuropea *legh, che in greco ha dato λεχώ, -οῦς, «sposa», ma anche «tomba»[16].

Di seguito si propongono due esempi di iscrizioni provenienti da due diversi centri messapici, più esplicite e meglio documentate, in modo da presentare un confronto per meglio comprendere il fenomeno nel centro oggetto di analisi.

Il primo è una lastra di carparo (Fig. 5), posta come chiave di volta di una tomba con copertura a doppio spiovente proveniente da Mesagne, che reca un'iscrizione in cui si legge, da sinistra verso destra:

ταβ`α´ροα/ς[17]

L'iscrizione è realizzata su due righe, di cui la seconda riporta la quarta lettera «α» come aggiunta probabilmente per una svista, e l'ultima lettera «ς» slittata al rigo successivo per mancanza di spazio. In base alla forma delle lettere, in particolare dell'*alpha* con tratto mediano angolato, del *rho* con breve apice obliquo e del *sigma* con asta superiore allungata, l'iscrizione si data al III secolo a.C.[18]. Da notare, a sinistra dell'iscrizione, la raffigurazione della fiaccola demetriaca stilizzata. Anche in questo caso, l'epigrafe è da interpretare come testimonianza della presenza di una sacerdotessa di Demetra (declinata qui al genitivo singolare).

---

[14] Il più diretto confronto per tale mutamento è il sanscrito, che però appartiene al gruppo *satem*

[15] MARCHESINI 2020, p. 504

[16] SANTORO 1976, pp. 78-81

[17] MLM 31 Me

[18] GENSINI 2021, p. 578

Figura 5. Iscrizione funeraria da Mesagne (da: http://mnamon.sns.it/index.php?page=Esempi&id=50)

Il secondo confronto (Fig. 6), ancora più esplicito, è la famosa epigrafe di Valesio, incisa su un lastrone in pietra leccese (206 × 75 cm) di una tomba rinvenuta nella primavera del 1964. L'iscrizione, dall'alto verso il basso, i cui caratteri si leggono da sinistra a destra, è inscritta in un rettangolo, che in alto termina con una croce di S. Andrea, la riproduzione della fiaccola demetriaca[19]. Si legge, infatti:

ταβαροαςδαματριοας[20]

Il testo è facilmente restituibile in ταβαροας Δαματριοας. Il Parlangeli attribuisce il sepolcro ad un individuo di sesso maschile, dato il corto pugnale di bronzo ritrovato nel corredo[21], mentre il *corpus* di Gensini mette in dubbio tale ipotesi: i due sostantivi potrebbero infatti essere sia nominativo singolare maschile, sia genitivo singolare femminile, ma le forme (femminili) in -οα, -οας non sembrano avere corrispondenti maschili. Quanto al pugnale nel corredo, esso potrebbe essere stato utilizzato durante i riti riguardanti la sacerdotessa deposta, e non essere indice del sesso del defunto. Per quanto riguarda la datazione, i tipi di α e di β fanno pensare alla prima metà del III secolo a.C.[22].

Figura 6. Iscrizione funeraria entro fiaccola demetriaca da Valesio, Museo provinciale di Brindisi (da: https://www.cambridge.org/core/books/abs/italic-people-of-ancient-apulia/time-and-place-history-and-geography/2236D7F4C088EE2B177096215664082A)

---

[19] PARLANGELI 1964, p. 23
[20] MLM 16 Bal; IM 14.114
[21] PARLANGELI 1964, p. 24
[22] GENSINI 2021, p. 623-624

3. Propaggini culturali nella tradizione manduriana

Fino al secolo scorso, nel mondo contadino dell’antica Messapia, erano vive pratiche di medicina e magia popolare, presenti anche nella comunità manduriana, che riprendono aspetti del culto demetriaco. Si parla infatti di «controfascinazione», il rito riparatorio alla «fascinazione» (in dialetto locale, «lu ’nfascinu»), ovvero il malocchio.

Illa soporiferum, parvos initura penates,
colligit agresti lene papaver humo.
dum legit, oblito fertur gustasse palato
longamque imprudens exsoluisse famem;
quae quia principio posuit ieiunia noctis, 535
tempus habent mystae sidera visa cibi.
limen ut intravit, luctus videt omnia plena;
iam spes in puero nulla salutis erat.
matre salutata (mater Metanira vocatur)
iungere dignata est os puerile suo. 540
pallor abit, subitasque vident in corpore vires:
tantus caelesti venit ab ore vigor.
tota domus laeta est, hoc est, materque paterque
nataque: tres illi tota fuere domus.
mox epulas ponunt, liquefacta coagula lacte 545
pomaque et in ceris aurea mella suis.
abstinet alma Ceres, somnique papavera causas
dat tibi cum tepido lacte bibenda, puer.
noctis erat medium placidique silentia somni:
Triptolemum gremio sustulit illa suo, 550
terque manu permulsit eum, tria carmina dixit,
carmina mortali non referenda sono,
inque foco corpus pueri vivente favilla
obruit, humanum purget ut ignis onus[23].

La dea, prima di entrare nell'umile capanna, raccoglie dal suolo agreste il delicato papavero dalle virtù soporifere. Si dice che, nel coglierlo, lo gustò con immemore palato rompendo involontariamente il suo lungo digiuno. Poiché la dea pose fine al digiuno all'inizio della notte, gli iniziati fissano l'ora di mangiare all'apparire delle stelle. Appena oltrepassa la soglia vede tutta la casa in preda al dolore; ormai per il bambino non c'era più alcuna speranza di salvezza. Salutata la madre (che aveva nome Metanira), si degnò di unire la bocca del fanciullo alla sua. Il pallore scompare e ad un tratto vedono il corpo riprendere forza. Tanto vigore provenne dalla bocca divina. Si rallegra tutta la casa, e cioè, la madre, il padre e la figlia: quei tre costituivano tutta la famiglia. Subito imbandiscono le vivande, latte cagliato e frutta e miele dorato ancora nei favi. L'alma Cerere se ne astiene e ti dà, fanciullo, infuso di papaveri che procurano il sonno, da bere con latte tiepido. A notte fonda vi era il silenzio del placido sonno: la dea prese Trittolemo in grembo, per tre volte lo accarezzo con la mano, pronuncio tre formule, formule non ripetibili con voce mortale, e nel focolare ricopre il corpo del bambino con cenere calda, affinché il fuoco purifichi il peso della mortalità umana.

Il passo appena citato dei *Fasti* di Ovidio racconta il momento in cui la dea Demetra, durante il suo peregrinare alla ricerca della figlia rapita da Ade, giunge ad Eleusi sotto le sembianze di un’anziana donna, presso l’abitazione di Celeo e Metanira, prendendosi cura del piccolo Trittolemo ammalato, che passa le notti sveglio e in preda a dolori. Come in questo racconto, anche nella tradizione popolare della fascinazione, i più colpiti sono i bambini e, per sconfiggere la maledizione, la guaritrice crea un contatto con la propria bocca e il bambino, baciandogli le labbra e ungendogli la fronte con la propria saliva (come nel v. 539). Fra i sintomi della fascinazione le credenze popolari contemplavano insonnia e pallore, come viene descritto lo stato di Trittolemo (v. 540) e, qualora la malattia venisse trascurata, poteva causare anche la morte (v. 537). Ma, dopo l’intervento della guaritrice, il bambino riacquista le forze e perde il pallore. Un altro elemento comune tra la pratica

[23] Ov. *Fasti*, Libro IV, vv. 531-554

demetriaca e la ritualità popolare della controfascinazione è la necessità del digiuno (v. 533 e v. 546), prescritto sia alla guaritrice che al malato[24].

In questo quadro denso di credenze popolari e magiche, si legge una certa continuità a livello culturale di riti e pratiche protratti attraverso secoli e millenni, e si comprende ancor meglio la viva presenza di particolari sacerdotesse messapiche, dedite al culto demetriaco, di cui si avvertono gli echi fino alla "masciàra" del secolo scorso, che con formule magiche di sua esclusiva conoscenza (v. 551) ed erbe terapeutiche guariva gli ammalati.
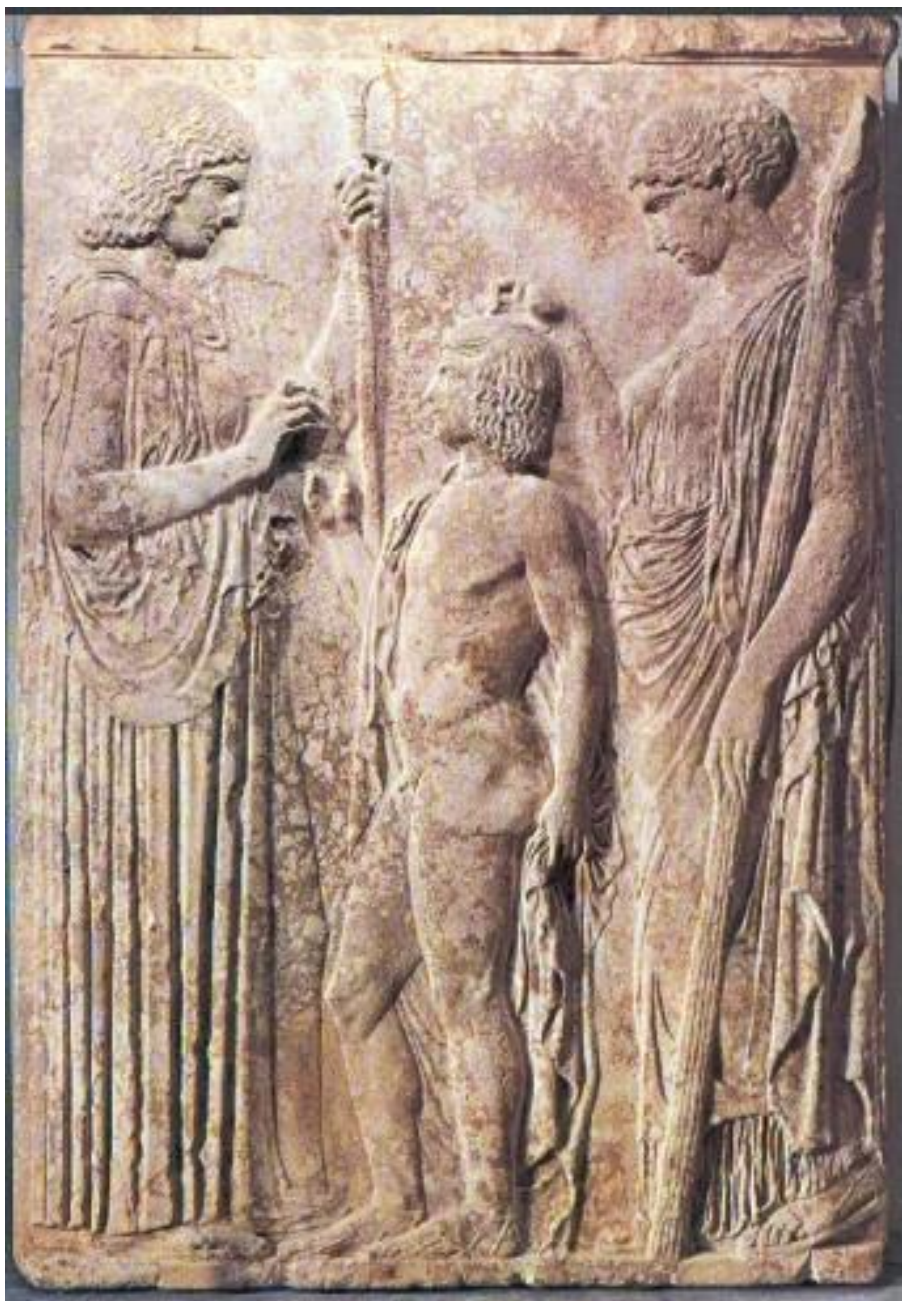
Figura 7. Demetra, Persefone e Trittolemo, la triade eleusina, bassorilievo marmoreo di Eleusi, 440-430 a.C. (da: https://culturasalentina.wordpress.com/2015/04/20/le-sacerdotesse-di-demetra-22/)

[24] Per approfondire il tema della fascinazione e dell'importanza del papavero (citato anche nel passo preso in esame) nella cultura magica del territorio, si consiglia la lettura di MELE – NOCERA 2018

Conclusione

Alla luce di tali considerazioni, il centro messapico di Manduria sembra integrarsi correttamente nel fenomeno diffuso nell'intera Messapia dell'assimilazione del culto greco e magnogreco della dea agricola Demetra. Le fonti epigrafiche confermano tali ipotesi: iscrizioni di carattere funerario, che attestano la presenza di una sacerdotessa, probabilmente di Demetra, che giace defunta nella tomba. L'esistenza di tali figure apre uno spiraglio sulla possibilità di espletamento del culto demetriaco a Manduria: tuttavia, a differenza dell'esempio oritano (par. 1), il caso di Manduria non consta di rinvenimenti di coroplastica votiva associata al culto di Demetra, né di certezze circa l'ubicazione di un possibile luogo di culto. Spesso si considera luogo sacro il famoso Fonte Pliniano, così chiamato poiché citato da Plinio il Vecchio[25] (*In Sallentino iuxta oppidum Manduriam lacus, ad margines plenus, neque exhaustis aquis minuitur neque infusis augetur*), contemplandolo tra i *miracula* dell'*aquarum natura* poiché, seppur piena fino all'orlo, mantiene sempre costante il livello dell'acqua. È concorde opinione degli studiosi che la sua frequentazione risalga sino all'epoca preistorica, e non sembra improbabile che, sin dal suo primitivo utilizzo, il luogo fosse considerato uno spazio ritualmente sacro, data l'importanza che gli antichi conferivano alle grotte e alla presenza dell'acqua. Tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, è difficile identificare il culto o i culti ospitativi, in mancanza di elementi distintivi *in situ*, cosicché le proposte avanzate non possono che essere aleatorie[26].

Infine, il contributo ha voluto concludersi con uno sguardo su un passato più vicino, affinché meglio si possa comprendere come quello di millenni fa non sia così tanto lontano, introducendo un tema di carattere squisitamente antropologico, che valeva la pena di citare.

[25] PLIN. *Naturalis Historia*, Libro II, cap. 106

[26] Si parla di un culto preistorico delle acque, di divinità ctonie preposte al ciclo delle stagioni, di Ninfe delle sorgenti, di divinità del pantheon indigeno come l'Afrodite messapica (BURZACCHINI 2000, pp. 297-299)

BIBLIOGRAFIA

BURZACCHINI G. (2000), Sul 'Fonte pliniano' di Manduria, «Eikasmos» 11, pp. 297-308

CIM = RIBEZZO F. (1935), *Corpus Inscriptionum Messapicarum*, Napoli

FERRARI A. (2019), *Dizionario di Mitologia*, Milano

GENSINI P. M. (2021), *Novvm Corpvs Inscriptionvm Messapicarvm*, Lecce

IM = MAGGIULLI L., CASTROMEDIANO S. (1871), *Le Iscrizioni Messapiche*, Lecce

MARCHESINI S. (2015), *Epigrafi Messapiche del Salento*, «Idomeneo» 19, pp. 69-78

MARCHESINI S. (2020), *Messapico*, «Palaeohispanica» 20, pp. 495-530

MASTRONUZZI G. (2008), *Il culto di Demetra in Messapia*, in C. A. DE STEFANO (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, *Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004*, pp. 137-153.

MASTRONUZZI G (2017), *Lo spazio del sacro nella Messapia (Puglia meridionale, Italia)*, «Mélanges de l'Ecole Française» 129-1, pp. 267-291

MELE G., NOCERA M. (2018), *La magia nel Salento*, Lecce

MLM = DE SIMONE C., MARCHESINI S. (2002), *Monumenta Linguae Messapicae*, Wiesbaden

PARLANGELI O. (1964), *Nuova iscrizione messapica di Valesio*, «Ricerche e studi» 1, pp. 23-28

PARLANGELI O. (1965) Nuove Iscrizioni Messapiche, «Indogermanische Forschungen» 70, pp. 172-190

SANTORO C. (1976), *Nuove Iscrizioni Messapiche*, in PISANI V., SANTORO C., MANCARELLA G.B., *Italia linguistica nuova ed antica: Studi linguistici in memoria di Oronzo Parlangeli*, pp. 51-95, Galatina